

LA INTERPRETACIÓN DE LAS EMOCIONES SOCIALES.
APUNTES SOBRE EL CARÁCTER ELITARIO
DE LA MANIPULACIÓN DE LAS INTUICIONES

*THE INTERPRETATION OF SOCIAL EMOTIONS.
AN OUTLINE ON THE ELITARIAN CHARACTER
OF THE MANIPULATION OF INTUITIONS*

H. C. F. Mansilla

Vicepresidente de la Academia Boliviana de Ciencias
hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

En América Latina los nexos entre razón e intuición constituyen una temática importante. El ámbito político y cultural se encuentra aún sometido a las emociones colectivas, que son proclives a ser manipuladas por grupos elitarios. Una porción relevante de la población latinoamericana percibe las intuiciones como el fundamento de la ética de la solidaridad y la fraternidad inmediatas, una ética que presuntamente no puede ser comprendida por la fría razón occidental. Estos enfoques pueden ser calificados como conservadores porque postulan la existencia de esencias colectivas, inmutables al paso del tiempo, que determinan la identidad de las

Abstract

In Latin America the links between reason and intuition constitute an important theme. The political and cultural fields are yet under the influence of collective emotions, which can be easily manipulated by elitarian groups. A substantial part of the Latin American population perceives the intuitions as the foundation of an ethics of immediate solidarity and fraternity, which supposedly cannot be understood by the cold western reason. These approaches can be considered as conservative because they presuppose the existence of collective essences, which should be inaccessible to the course of time. Those essences determine the identity of Latin

interpretación, intuiciones, racionalismo, solidaridad.

intuitions, rationalism, solidarity.

1. Evitando los extremos sin declinar en la intención crítica.

El desorden de las lecturas y de los viajes, dice *Octavio Paz*, despierta el espíritu y aviva la imaginación (Paz 1984: 166). Este ha sido probablemente mi caso: desde la infancia he leído textos y he cruzado fronteras. Y así en la ancianidad he llegado a la conclusión de que debemos evitar algunas posiciones extremas, también en el campo de la hermenéutica, que a primera vista parece algo inofensivo y de índole sólo académica.

La dialéctica entre razón e intuición sigue siendo una temática importante, pese a que América Latina se halla inmersa en un acelerado proceso de modernización, que, a su vez, está determinado por la llamada racionalidad instrumental. Una buena parte de la dimensión política y cultural se encuentra, sin embargo, sometida a los sentimientos y las emociones colectivas. Y estas últimas han resultado ser proclives a ser manejadas y canalizadas por grupos elitarios de intelectuales y políticos. La significación de este ámbito a largo plazo reside en el hecho de que una porción relevante de la población latinoamericana percibe las intuiciones como el fundamento de la ética de la solidaridad y la fraternidad inmediatas, una ética que presuntamente no puede ser comprendida por la fría razón occidental. El enorme prestigio de que goza la esfera de las emociones y las intuiciones nos muestra, paradójicamente, los indicios de dos peligros: la probabilidad de que esta dimensión sea manipulada políticamente (como se lo ha visto a lo largo de la historia del siglo XX) y la posibilidad de que nuestro análisis de este proceso de manipulación se lleve a cabo desde posiciones extremas, lo que contribuiría a oscurecer el problema. La literatura nos puede brindar algunas pistas para aclarar primeramente este segundo punto.

En el siglo XX notables creadores literarios han oscilado entre dos extremos al explicarse a sí mismos esta compleja constelación: (a) Escritores particularmente sensibles llegan a creer que uno mismo es el responsable de sus calamidades. Esto vale sobre todo para individualistas que viven de manera aislada con respecto a su entorno social. (b) Intelectuales con inclinaciones a intervenir en asuntos públicos tienden a veces a suponer que ellos representan la encarnación de la verdad histórica y de la consciencia social de su época. En el caso latinoamericano, por ejemplo, estos pensadores se perciben a sí mismos como los depositarios del memorial de agravios de su nación porque ellos han sufrido junto a su pueblo y así

lo pueden “comprender” a cabalidad. Habitualmente ellos suponen que la calidad teórica de su obra, por un lado, y la moral intachable de su vida, por otro, los han predestinado a ese alto magisterio.

Por lo tanto: tenemos que esquivar un sentimiento de culpa que nos atormenta de manera insidiosa porque nos sugiere que no hacemos lo adecuado para mitigar los males de un mundo básicamente injusto, por un lado. Habitualmente esta sensación es difusa en el contenido y vigorosa en sus formas exteriores. Y por otro lado debemos precavernos de la tentación de creer que somos la consciencia intelectual y moral de nuestra época (Jung / Müller-Dooohm 2009). *Franz Kafka* es un ejemplo del primer caso. Para él escribir era como rezar una plegaria sagrada: un acto que tenía algo de una lucha contra poderes extraordinarios, una esperanza en torno a algo inalcanzable y una confesión permanente de culpabilidad. Su vida fue un acto ininterrumpido de contrición, aunque él mismo no tuvo claro de qué tenía que arrepentirse. El escribir constituía un artificio contra ese sentimiento, confuso en su núcleo real y dramático en sus manifestaciones. El fracaso de su existencia no se debió a factores externos, sino, como asevera su biógrafo *Klaus Wagenbach*, a su propia estrategia de supervivencia (Wagenbach 1964: 78), que estaba fundamentada en una visión a la vez trágica y engañosa de la vida.

Durante décadas la opinión pública progresista creyó que *Jean-Paul Sartre* constituía la consciencia moral de su siglo. Sobre este punto *Mario Vargas Llosa* nos brinda algunas pistas interesantes. Esta función ejemplar de Sartre fue posible durante largo tiempo porque la sociedad contemporánea tiende a la teatralidad y la banalidad, es decir: a la “civilización del espectáculo” (Vargas Llosa 2012: 14, 33), en la cual intelectuales como Sartre pueden brillar sin temor a equivocarse. Estos pensadores, dice Vargas Llosa, son exitosos

“por su capacidad histriónica, la manera como proyectan y administran su imagen pública, por su exhibicionismo, sus payasadas, sus desplantes, sus insolencias, toda aquella dimensión bufa y ruidosa de la vida pública que hoy en día hace las veces de rebeldía (en verdad tras ella se embosca por lo general el conformismo más absoluto)” (Vargas Llosa 2005: A7).

Y añade que el magisterio sartreano ha sido precario, además de “ciego, torpe y equivocado” (: A7). Aunque estas palabras son terriblemente duras, el autor apunta a algo recurrente en los últimos cien años: muchos intelectuales han

fracasado en sus predicciones políticas y en su magisterio moral. Las posiciones de Sartre con respecto a *Albert Camus* son, según Octavio Paz, un ejemplo del “uso perverso” de la dialéctica en la consciencia intelectual europea: “el mal como el necesario complemento del bien”. El mal es un momento necesario del desarrollo histórico y cultural y, en el fondo, bueno (Paz 1984: 122).

Sobre la compleja relación entre ética y libertad en la obra de Sartre aseveró Octavio Paz:

El hombre no es hombre: es un proyecto de hombre. Ese proyecto es elección: estamos condenados a escoger y nuestra pena se llama libertad. También conocemos a donde lo llevó esta paradoja de la libertad como condena. Una y otra vez apoyó a las tiranías de nuestro siglo porque pensó que el despotismo de los césares revolucionarios no era sino la máscara de la libertad. Una y otra vez tuvo que confesar que se había equivocado: lo que parecía un antifaz era el rostro de cemento de los jefes. [...] ¿Por qué se empeñó en no ver y en no oír? ¿Terquedad, orgullo? ¿Cristianismo penitencial de un hombre que ha dejado de creer en Dios pero no en el pecado? [...] Las ideas y las actitudes de Sartre justificaron lo contrario de lo que él se proponía: la desenfadada y generalizada irresponsabilidad de los intelectuales de izquierda (sobre todo los latinoamericanos) que durante los últimos veinte años, en nombre del ‘compromiso’ revolucionario, la táctica, la dialéctica y otras lindezas, han elogiado y solapado a los tiranos y a los verdugos (Paz 1984: 120).

A esto no hay mucho que añadir. Sartre predicó contra la nostalgia humanista, propia de intelectuales “burgueses”, y propuso a menudo como alternativa conveniente la acción política radical. Pero como dijo *Joseph Conrad*, la acción consuela; es la enemiga del pensamiento y la amiga de las ilusiones lisonjeras (Conrad 1972: 66). Por ello tenemos que ser escépticos ante todos aquellos que pretenden poseer la interpretación adecuada del momento histórico, de los sentimientos populares y de las intuiciones colectivas.

Friedrich Schiller fue probablemente la consciencia moral de su época. Él sostuvo que el teatro – su gran pasión – representaba la institución moral de su tiempo, lo que, por supuesto, suscitó posteriormente la cólera de *Friedrich Nietzsche*. Con sus grandes tragedias Schiller no quiso dar lecciones convencionales de ética; el ser humano debía conocer a sus semejantes y así mismo mediante una literatura que muestre los motivos profundos, que son la

base, casi siempre turbia, de nuestros anhelos más nobles. La gran literatura nos enseña las curiosas vinculaciones entre nuestras mejores aspiraciones y los complejos engranajes que la mente inventa para disimular sus intenciones (Burschell 1966: 56).

El mundo del presente, marcado por el relativismo de valores en la esfera moral y por el predominio del principio de eficacia en el campo de la economía, desprecia las normativas éticas y estéticas de pasadas generaciones. Lo dicho hasta aquí parece que corresponde a la dimensión del humanismo, es decir al ámbito de la mera nostalgia, que es casi siempre la esfera de la caducidad. Pero hay que insistir en que la nostalgia posee una función eminentemente crítica, pues es la consciencia de la pérdida de cualidades y valores reputados ahora como anticuados (la confiabilidad, la perseverancia, la autonomía de juicio, el respeto a la pluralidad de opiniones y el aprecio por el Estado de Derecho), que han demostrado ser útiles e importantes para una vida bien lograda. Su dilución conlleva el empobrecimiento de la existencia individual y social en nuestro siglo.

Al llegar a este punto creo vislumbrar una posición más o menos aceptable en el enfoque teórico de *Hannah Arendt*, para evitar o, por lo menos, para aminorar la naturaleza elitaria de las interpretaciones concernientes a sentimientos e intuiciones colectivas, que a menudo conllevan un intento de manipulación emocional. Ella afirmó que nunca quiso influir sobre los seres humanos y mucho menos formar una escuela de adeptos. Y añadió enfáticamente: “Yo quiero comprender” (Arendt 2013a: 59, 68), es decir: entender el mundo y sus habitantes. “Comprender significa también analizar el lastre que el siglo nos obliga a llevar y soportarlo con plena consciencia, sin negar su existencia y sin dejarse aplastar por su peso” (Arendt 1973: VIII). Y este esfuerzo cognitivo incluye la capacidad empática de percibir lo particular y lo fortuito, aquello que la razón tradicional a menudo deja de lado (Sontheimer 2013: 70, 252-253). El esfuerzo teórico de Hannah Arendt incluye un procedimiento hipotético y aproximativo con respecto a los fenómenos que deben ser estudiados, sin dejar de lado una dimensión normativa, inspirada por los conocimientos y las dudas de la gran tradición humanista.

El esfuerzo de comprensión brinda una gran satisfacción intelectual: un sentimiento de hogar, porque comprender el mundo es una manera de reconciliarse críticamente con la sociedad. La reconciliación con el mundo nunca puede ser completa. Esto es precisamente lo que nos impele a seguir indagando y nos hace avanzar por la áspera senda del conocimiento: ninguna interpretación es

definitiva, ninguna exégesis está por encima de la crítica. Al mismo tiempo hay que pensar sin baranda (Arendt 2013b: 25), como dice Hannah Arendt, sin un apoyo que simultáneamente nos obliga a tomar una dirección determinada o, más precisamente, nos seduce suavemente a adoptar una meta y una ideología prefijadas. Hay que atreverse a reflexionar sin guías dogmáticas. El resultado de comprender – operación siempre precaria y provisional – puede ser el surgimiento de un sentido del contexto. Si comprendemos la historia de nuestra sociedad, nos damos cuenta aproximadamente del sentido de nuestra propia evolución. Entender es también exponerse a una realidad incómoda, a veces peligrosa. Al percatarnos de la naturaleza de un régimen totalitario, por ejemplo, comprendemos la pertinencia de un juicio valorativo sobre el mismo, y así podemos dar un paso a la resistencia contra un modelo de terrible injusticia, disimulada mediante una ideología que apela a nuestros prejuicios y anhelos. En las ciencias sociales latinoamericanas ha faltado hasta hoy una interpretación relativamente respetuosa de los hechos históricos (por ejemplo: de la Revolución Cubana), que simultáneamente analice los dilatados prejuicios y las emociones sociopolíticas de las masas populares.

El tomar en serio lo particular y lo fortuito ayudaría a diluir el éxito popular de las grandes exégesis convencionales y podría contribuir a aminorar la autoridad normativa de los grandes aparatos hermenéuticos, como son hoy las corrientes predominantes de las modas intelectuales en América Latina. Como dijo *Theodor W. Adorno*, la crítica del impulso imperial-autoritario, que proviene de la filosofía de la identidad (Adorno 1963: 164-165; Adorno 1966: 149, 172, 266, 337) y de teorías afines, fomenta una distancia conveniente con respecto a los dos poderes que habitualmente esclavizan a los seres humanos: el político y el intelectual. Pero: el insistir en lo particular y aleatorio como la primera y la más noble realidad humana nos hace olvidar la necesidad de un ámbito de derechos humanos y normas racionales de comportamiento, que es indispensable para respetar derechos de terceros y para vivir en comunidad con personas de diferentes ideas, gustos y preferencias políticas.

2. Lo contraclásico: el mundo como laberinto.

Vuelvo al comienzo. Hay que evitar los extremos: una máxima que suena bien y dice poco. Nunca me gustó el experimento por el experimento mismo, es decir cuando este se convierte en un fin propiamente dicho. No hay duda de la

necesidad de los experimentos en el arte y las ciencias, pero con la meta de alcanzar o conocer algo que vale la pena. Pero cuando el arte se transforma en algo muy artificial y artificioso, en pura extravagancia, en el intento forzado de mostrar lo exclusivo, lo oculto y lo abstruso, entonces la propensión a lo anticlásico (Hocke 1967: 301-302) se convierte en un juego inofensivo, repetitivo y tedioso. El motivo anticlásico es, sin duda alguna, importante: nos muestra la relación problemática que tenemos con nuestro propio yo, lo que hace avanzar nuestro conocimiento del mundo y de nosotros mismos. Para nuestro propio desarrollo es indispensable reconocer que el mundo es un laberinto (Hocke 1966: 23, 25), que la fantasía poética es tan enriquecedora como la mística religiosa auténtica y que el raciocinio más elevado puede convivir con los afectos más extremos.

El culto desmesurado del experimento y de las ocurrencias deja asimismo sus huellas en la dimensión de las intuiciones y emociones políticas. Se manifiesta no sólo mediante el rechazo del racionalismo occidental, sino también en el enaltecimiento de procedimientos violentos como la vía adecuada del saber y actuar correctos. *Fausto Reinaga*, el pensador más importante del indianismo boliviano, afirmó que el “odio volcánico que hierve en el alma de mi raza” (Reinaga 1967: 24) sería al mismo tiempo el camino privilegiado del conocimiento intelectual-político, la genuina y profunda esperanza para la redención de los pueblos indígenas y la base para producir el hombre total, que pudiese superar la Europa decadente, criminal y corrupta (Cruz 2013: 185-190; Stefanoni 2010: 106). Este mito de la violencia purificadora y constructora encubre, sin embargo, una función muy prosaica y convencional: la captura del poder político con fines pragmáticos y profanos.

Para diluir el peso de la hermenéutica autoritaria de las intuiciones y los sentimientos tendríamos que combinar un enfoque contraclásico con los mejores productos de la tradición racionalista occidental. Por ello y como contrapeso regreso siempre a *Desiderio Erasmo de Rotterdam* (1469-1536), el clásico por antonomasia. De él aprendí que el ser humano es el animal que se estorba a sí mismo y que a menudo desprecia su propia naturaleza. Erasmo aseveró que *caritas* y *scientia* están siempre en situación de mutua dependencia: un amor que no muestra comprensión es tan peligroso como un afán de libertad caótico e irrestricto. La libertad debe hallarse en una constelación de humanidad practicada; el amor llega a ser comprensivo y hasta clarividente si está acompañado por una adecuada formación humanista. Erasmo fue el campeón de

la libertad de la consciencia: a través de la razón debemos liberarnos del “sueño de los teólogos”. Él nos enseñó el valor del cosmopolitismo y universalismo de corte pragmático así como la relevancia suprema del pluralismo y la tolerancia. Él es uno de los primeros que expresamente deseó ser ciudadano del mundo, o más precisamente de la *res publica literarum*; quiso pertenecer a todas las comunidades nacionales, sin ser súbdito de ninguna de ellas en particular (Gail 1974: 73; Zweig 1968). Sus muchas vacilaciones, dice *Johan Huizinga*, se deben a la consciencia clarividente de las ambigüedades de todo lo existente, a la facilidad de equivocarse al afirmar algo categóricamente y a la imposibilidad de conocer el fundamento y el núcleo de muchas cosas (Huizinga 1958: 104). Las emociones socialmente relevantes – y, sobre todo, el carácter elitario de su exégesis – deben ser analizadas combinando principios racionales universalistas (como los propugnados por Erasmo) con valores particularistas, que corresponden a la dignidad de los fenómenos individuales.

3. La mentalidad colectiva: la tensión entre emociones y análisis.

Me he detenido en estos casos y en fragmentos teóricos pertinentes porque supongo que estos señalan un gran tema de la cultura política latinoamericana: una relación curiosa entre la esfera racional del análisis y el campo emocional de las decisiones existenciales. Los intelectuales del Nuevo Mundo tienden a menudo a aplicar los instrumentos del análisis racional con suma perspicacia sobre sus adversarios y los regímenes que detestan. Con respecto a sí mismos y a los modelos políticos que admiran estos pensadores parecen que suspenden premeditadamente toda intención crítica. En una palabra: abrazan causas, movimientos y partidos partiendo de actos electivos existenciales que están dictados o, por lo menos, fuertemente influidos por intuiciones y sentimientos. En lo que se refiere a los enemigos ideológicos o a los sistemas que combaten, no hay duda de que utilizan los métodos racional-analíticos con gran pertinencia. En cambio cuando se adhieren a una corriente ideológica, adoptan casi siempre, como escribió Octavio Paz, la actitud acrítica de los misioneros fieles a una iglesia, quienes fácilmente se transforman en inquisidores dogmáticos (Paz 1984: 152). Este tipo de intelectual, dice Paz, no acaricia dudas ni alimenta escrúpulos: “[...] demuestra, adoctrina, refuta, convence, condena. Llama a los otros camaradas pero jamás habla con ellos: habla con su idea. Tampoco habla con el otro que todos llevamos dentro” (Paz 1984: 25-26). La mayoría de los intelectuales

latinoamericanos se pliega casi exclusivamente a tendencias que están en boga, como el marxismo tercermundista durante la segunda mitad del siglo XX; acto seguido abrazan con el mismo ímpetu el postmodernismo relativista. Rara vez ofrecen resistencia a estos movimientos doctrinarios que poseen la fuerza normativa de las grandes modas seculares. El marxismo de estos intelectuales, por ejemplo, se convirtió rápidamente en una pasión, una fe y una esperanza – es decir: en impulsos teológicos – y dejó atrás la distancia crítica e irónica que es indispensable en todo proceso cognoscitivo serio. La falta de una instancia autocrítica empuja a estos intelectuales a *identificaciones fáciles* con lo que ellos suponen que es lo positivo y lo ejemplar, lo que a menudo está personificado por el líder del propio movimiento político o el caudillo que apoyan para la conquista del poder. Estas identificaciones fáciles denotan un grave inconveniente: dejan de lado los sentimientos de culpa, responsabilidad y previsión, que han sido la base de un desarrollo cultural maduro a lo largo de milenios, y los conduce a sobrevalorar lo propio – la ideología a la que se adscriben habitualmente, los valores axiológicos que vienen de atrás, las convenciones y las rutinas de su entorno – en detrimento de lo ajeno (Lohmann 2006: 80).

Para comprender esta problemática no es superfluo un vistazo a la literatura universal. Al igual que en algunas sociedades latinoamericanas y especialmente andinas, los personajes de *F. M. Dostoevski* no tienen una moralidad de la medida y la prudencia (*phronesis*), acompañada por una reflexión acerca de la proporcionalidad de los medios. Están poseídos por un ansia de la intensidad. No buscan cuidadosamente normas de vigencia razonable, sino anhelan la experiencia simultánea de lo bueno y lo malo. El trasfondo histórico y sociopolítico no es una atmósfera reflexiva, calculadora y, al mismo tiempo, tolerante, sino la convicción colectiva de estar ante un destino y vivir una tragedia. Es un estado de ánimo que desea la intensificación, la exasperación, no el diálogo o la negociación. La violencia es sagrada, el amor surge vinculado al odio, la felicidad al sufrimiento (Zweig 1992: 116-117, 127-130).

Con muchas precauciones se puede hablar de una mentalidad social, compartida por una buena parte de la sociedad respectiva, o de un “alma colectiva” (Freud 2003: II, 1848), como la llamó *Sigmund Freud*. Y si esa mentalidad colectiva preserva por periodos muy largos sus rasgos arcaicos y si sus grandes pensadores insisten en explicar su “esencia” por medio de doctrinas arcaizantes, entonces el peligro es la aparición de un infantilismo ético y político (Freud 2003: II, 2123-2412). Esto es lo que puede resultar de una actitud

generalizada que sobrevalora la dimensión de los sentimientos y las intuiciones y que, al mismo tiempo, menosprecia el ámbito del racionalismo aplicado a asuntos históricos, culturales y políticos mediante el fácil argumento de declarar que este ámbito pertenece a la herencia del colonialismo occidental.

Isaiah Berlin constató una relación de amor y odio simultáneos de los intelectuales rusos con respecto al modelo civilizatorio de Europa Occidental. Algo muy similar puede detectarse en América Latina. Berlin afirmó que desde comienzos del siglo XIX funcionarios y pensadores rusos han admirado los logros occidentales en muchos rubros (casi todos cercanos a la llamada razón instrumental), pero han exhibido hostilidad, desconfianza y desprecio (Berlin 1980: 342-343) hacia la cultura occidental en muchos terrenos, como la organización familiar, el funcionamiento de la opinión pública y la estructura de la moderna democracia pluralista. Esta última fue y aún es considerada por sus detractores como un orden social débil y sin sustancia, antiheroico, mediocre y corrupto, similar al ámbito de los comerciantes y administradores, donde escasean los designios eminentes y los propósitos sublimes.

Berlin nos recuerda que desde las primeras décadas del siglo XIX los intelectuales rusos empezaron a comprender “la profundidad y la riqueza espiritual de los eslavos” en comparación con el “decadente y putrefacto Occidente, corrompido por [...] el más sórdido materialismo” (: 314). El tratamiento de la civilización occidental por los románticos y los nostálgicos, pero también por pensadores socialistas, populistas e indianistas en América Latina es sorprendentemente similar. A comienzos del siglo XXI casi todos ellos se consagran ahora, olvidando las lecciones de Marx, a revitalizar el poder de la intuición, la sabiduría profunda de los ancianos y la verdad auténtica que reside en las emociones y las corazonadas y otros factores esencialistas similares, que presuntamente han resistido incólumes el paso del tiempo y los avatares de la conquista española. Frente a la razón instrumental, a la cual se le atribuye ahora un origen exclusivamente “occidental” y unas consecuencias estrictamente negativas, en el área andina se intenta revalorizar la *memoria afectiva* de las comunidades indígenas, especialmente la dimensión contenida en las vivencias silenciadas de las mujeres y en su sapiencia ancestral, para así edificar un orden social más humano y ecológicamente más duradero. Los agravios de vieja data son evocados con emoción y hasta con nostalgia, utilizando una metodología – las intuiciones y las corazonadas como una vía legítima de acceso al conocimiento filosófico y sociológico – que con los años se ha transformado en un instrumento

muy popular en el seno de los estudios postmodernistas y relativistas (Guerrero 2010; Zapata 2007; de la Torre 1999). La voluntad en pro de la acción revolucionaria, basada en un impulso emotivo, es decir: noble, profundo, auténtico, desinteresado, emerge entonces como la precondition necesaria para el conocimiento auténtico.

En un estudio muy favorable a estos puntos de vista, pero preservando una mirada crítica, *Mercedes Prieto* y *Verónica Guaján* aseveran al comentar uno de los estudios de esta corriente:

[A]l tratarse de experiencias tejidas en una cosmovisión andina, su reflexión inicial no le permite dar cuenta de las tensiones y jerarquías existentes dentro de los pueblos indígenas. [...] en suma, estamos ante una mirada esencialista de la cultura indígena, desprovista de relaciones de poder, pero con un valor políticamente estratégico (Prieto / Guaján 2013: 145).

Se podría afirmar que esta actitud está construida en torno a un anti-occidentalismo conservador, católico, integrista y anticosmopolita, de inclinaciones ruralistas, partidario de revitalizar las costumbres y los credos ancestrales, actitud que ahora adquiere una dirección anti-imperialista y, simultáneamente, un tinte paternalista, favorable al autoritarismo caudillista de las tradiciones populistas (Buruma/Margalit 2004). Este anti-occidentalismo posee una inclinación anti-imperialista muy vigorosa y popular, pero pasa rápidamente por alto la formación de jerarquías piramidales privilegiadas, la existencia de estructuras sociales y mentales de índole antidemocrática y la carencia del Estado de derecho en su propio seno. Para el caso ruso de los intelectuales del siglo XIX, especialmente para los eslavófilos que detestaban la civilización europea – sin conocerla adecuadamente –, Berlin señaló que el anti-occidentalismo estaba edificado sobre un fondo de ignorancia y arrogancia y sobre un “feroz anti-intelectualismo” (Berlin 1980: 546).

4. El trasfondo religioso y las intuiciones políticas.

El factor religioso es fundamental para comprender la situación contemporánea de la cultura política en América Latina. Los intentos revolucionarios han estado impregnados desde un comienzo (la Revolución Mexicana de 1910-1917) por una retórica y unos contenidos derivados de un

credo católico popular con notables elementos proféticos y quiliásticos (Krauze 2011: 69, 170). Simultáneamente este credo puede ser calificado como conservador: no sólo su cimiento agrario-ruralista, sino su carácter anticosmopolita, antiliberal y antirracionalista lo ha conducido a despreciar casi todo modelo de democracia deliberativa, de resolución negociada de conflictos y de Estado de derecho.

Durante un tiempo muy largo, tanto en la época colonial como bajo los regímenes republicanos, la mayoría de la población estaba sometida a pautas de comportamiento que favorecían una identificación fácil de la sociedad respectiva con los gobiernos y los sistemas culturales imperantes. Estas normativas no fomentaban la formación de consciencias individuales autónomas con tendencia crítica. Hasta la segunda mitad del siglo XX la Iglesia Católica promovió esas actitudes con la fortaleza que su autoridad intelectual y su prestigio cultural le brindaban. Se puede afirmar que la atmósfera general estaba impregnada por enseñanzas dogmáticas de origen religioso, que poco a poco han cedido su lugar a ideologías políticas de distinto contenido, las que, sin embargo, rara vez han abarcado una orientación racional, pluralista y tolerante. Aunque el orden social respectivo haya experimentado paulatinamente desde comienzos del siglo XX la importación de tecnologías modernas de variado tipo, la llamada *inercia cultural* contribuye a preservar una continuada vigencia de esos valores conservadores de orientación, junto con la persistencia de viejas rutinas y convenciones en el plano político. Someramente se puede describir esta constelación como un dogmatismo provinciano, dentro del cual no estaba y no está bien vista la curiosidad por otros modelos civilizatorios, y donde tampoco se impulsa el ejercicio efectivo del libre albedrío. En este contexto de poca información y mucho adoctrinamiento, lo usual es la reproducción de las prácticas políticas tradicionales. La más habitual ha sido el culto del hombre fuerte, el pastor que guía sabiamente a su grey, el caudillo que gobierna con mano dura sin mucha consideración por el Estado de derecho y con la aquiescencia de gran parte de la población. Este consentimiento colectivo prelógico conduce al infantilismo político de las masas, las que al mismo tiempo temen y aman a sus gobernantes.

Considerando este trasfondo se puede entender mejor cuán expandida y profunda resulta ser la resistencia popular en América Latina a las formas modernas de la democracia. Hay que considerar la alta posibilidad de que una creación fundamentalmente racionalista, como es la democracia contemporánea,

sea extraña a segmentos sociales que sólo han recibido influencias culturales muy convencionales y de carácter prerracional, como han sido los valores religiosos colectivistas en la época colonial española y las normativas conservadoras y provincianas de buena parte de la era republicana. Un ejemplo de ello es el localismo cultural y religioso que conlleva, por ejemplo, la revitalización de los credos animistas andinos. En los últimos años la *invención de la tradición* en el caso de las religiones andinas ha significado, en el fondo, la utilización ideológica e instrumental de prácticas religiosas, reconstituidas artificialmente, en pro de metas políticas prosaicas y usuales (Estermann 2007; Estermann 2008; Estermann 2010). De manera explícita las doctrinas que subyacen a estas tendencias propagan el reemplazo de la democracia liberal-pluralista y del Estado de derecho por el restablecimiento de formas arcaicas y autoritarias de ordenamiento social.

Las intuiciones y las corazonadas configuran ahora el fundamento teórico de posiciones *indianistas* en la región andina. La evocación emotiva del memorial de agravios conduce a postular un paradigma de la vida, un modelo de “verdadera patria”, que sólo puede ocurrir mediante la “destrucción de los estados ocupantes vigentes en la actualidad”, lo que significaría “volver a la edad dorada de nuestros antepasados”, a ese “paradigma ancestral”, que es el “reencuentro de nosotros con nuestros antepasados” (Apaza Calle 2011: 70-71, 76, 87, 90, 119). Aquí tenemos unos de los núcleos de la problemática: las tendencias indianistas se refugian en una concepción ejemplar de la vida social y política, que es imaginada explícitamente como el retorno a la Edad Dorada de los antepasados, la cual pasa así a conformar el modelo indiscutido del futuro. Iván Apaza Calle describe el conflicto entre el anhelo por la dignidad y por el reconocimiento, que ciertamente prevalece todavía en el seno de las comunidades indígenas andinas, y las dificultades de su satisfacción en un medio que se moderniza aceleradamente, es decir que evoluciona según los parámetros de los *Otros*, de la civilización occidental (: 52-79). Varios autores de esta corriente suponen que la radicalidad extrema del texto o del enunciado es ya un testimonio de un pensamiento auténticamente indio.

La importancia de los textos de la corriente indianista radica en que estos articulan una temática de alto valor emocional y por ello muy importante para las comunidades involucradas. Estos enfoques pueden ser calificados como conservadores porque presuponen la existencia de *esencias colectivas*, inmutables al paso del tiempo, que determinan lo más íntimo y valioso de las comunidades indígenas, esencias que no son explicitadas racionalmente, sino evocadas con

mucho sentimiento, como si ello bastara para intuir las correctamente y fijarlas en la memoria colectiva de la población respectiva. Estas esencias se manifiestan en los elementos de sociabilidad, folklore y misticismo (la música, la comida, la estructura familiar, los vínculos con el paisaje, los mitos acerca de los nexos entre el Hombre y el universo), que conforman, según *Adolfo Gilly* – el destacado representante del marxismo radical heideggeriano –, el núcleo de la identidad colectiva andina y de su dignidad ontológica superior (Gilly 2012: 60-75). Se trata de una evocación que hace renacer un tiempo y un mundo, y para ello hay que tener una empatía elemental *a priori* con ese universo, que no puede ser comprendido mediante un análisis racional *a posteriori*. Para entenderlo hay que tomar partido por él, por sus habitantes, sus anhelos y sus penas. Únicamente los revolucionarios, mediante su ética de la solidaridad y fraternidad inmediatas, pueden adentrarse en esa mentalidad popular (: 70-73). Este principio doctrinario conlleva, empero, el peligro de que comprender abarque también las funciones de perdonar y justificar.

Esta corriente de pensamiento recurre a una visión simplificada del desarrollo histórico: los indígenas harían bien al iniciar un odio profundo a los representantes del colonialismo interno, a los terratenientes, al Estado manejado por los blancos y mestizos, a los extranjeros, pues ese odio, dice Gilly, sería sagrado, vivificante y una forma superior de auto-afirmación ante uno mismo. La voluntad de sacrificio que nace de ese odio constituiría una especie de acción heroica e histórica, que se convertiría en amor al pueblo, a los pobres y marginados (: 73). La compensación por la dignidad perdida, que se quiere alcanzar revolucionariamente, se revela, empero, como la consecución de actos simbólicos y gestos casi esotéricos de muy poca relevancia práctica, aunque se puede argumentar que los ajenos a esta cultura ofendida no pueden comprender el alcance y la verdadera significación de esos actos y gestos. De todas maneras: llama la atención la desproporción entre la intensidad del sentimiento colectivo de reivindicación histórica, por un lado, y la modestia de los bienes simbólicos que crearían esa satisfacción, por otro. Adolfo Gilly concluye que el odio y la voluntad de sacrificio de los humillados “se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres” (: 75). Hay que mencionar aquí que numerosos intelectuales de la región combinan sin problema un marxismo tercamente ortodoxo con un arcaísmo ruralista, con doctrinas esotéricas y elementos folklóricos de dudoso origen. Esta concepción conservadora propugna al fin y al cabo la restauración del orden social anterior a

la llegada de los españoles, orden considerado como óptimo y ejemplar, pues correspondería a una primigenia Edad de Oro de la abundancia material y de la fraternidad permanente, como en numerosas utopías clásicas. Este retorno significaría *in praxi* reescribir la historia universal y negar sus resultados tangibles.

5. Conclusiones provisionales: el peligro del maniqueísmo político.

Las posiciones y doctrinas aquí criticadas pueden ser calificadas como básicamente conservadoras. Ellas comparten una pretensión elitista – no universalista – que atribuye a los iniciados el comprender e interpretar correctamente las esperanzas y los anhelos del pueblo. Sólo los puros de corazón lo pueden hacer, porque ellos sienten y viven los sufrimientos de la población. Menciono este contexto a causa de la popularidad y aceptación de estas concepciones en América Latina (y en buena parte del Tercer Mundo): como lo señaló *Gordon Childe*, desde la más remota prehistoria las acciones simbólicas y las creencias sociales han resultado tan importantes como los hechos y los recursos materiales (Childe 1965: 21). Las posiciones mencionadas aquí han sido difundidas ampliamente en el campo de la literatura, pero en el seno de las ciencias sociales y políticas han tenido una acogida mucha más reducida. Ello se debe probablemente a su trasfondo teológico-religioso: los autores de esta corriente, como *Enrique Dussel* (Dussel 2008: 150-155), no analizan los aspectos específicos de la vida cotidiana en los regímenes populistas que ellos celebran, y prefieren más bien construir una amalgama compuesta por los saberes ancestrales, algunos aspectos de la teoría marxista y una buena dosis de *Martin Heidegger*. En el siglo XXI las doctrinas “progresistas” se han transformado en una curiosa mixtura: la gran concepción racionalista y emancipatoria del padre-fundador Karl Marx se ha diluido en una especie de comentario postmodernista hermenéutico sin un contenido discernible (Rojas 2013: 106-107).

Estas doctrinas enseñan un dualismo severo entre el bien (verdad, colectivismo, solidaridad de los pobres y explotados, lo nuevo absoluto, utopía brillante) y el mal (mentira, individualismo, egoísmo de las élites, realidad detestable, la propiedad privada como fuente de todos los males). Se trata un verdadero *maniqueísmo* fundamentalista – fuerzas mutuamente excluyentes – que induce a un rigorismo moral-político que tiene poco que ver con los problemas cotidianos de las sociedades latinoamericanas, las que poseen identidades múltiples y cambiantes y relaciones complejas con el mundo

occidental. De todas maneras: en América Latina esta corriente tiene una fuerte implantación *romántica*, cuyos elementos antirracionalistas, antiliberales y anticapitalistas se han reproducido a nivel mundial, con las consecuencias conocidas en la primera mitad del siglo XX (Honneth 1999: 84-85). El maniqueísmo, una importante religión de origen gnóstico, tuvo una concepción dualista de la divinidad: la lucha perenne entre la luz y las tinieblas (Rubio Bermejo 2008). Estos dos factores – que pueden ser movimientos políticos o tendencias de pensamiento – se hallan sumidos en una pugna permanente, condenados a eliminarse mutuamente. La idea rectora del maniqueísmo es muy simple: “Quien no está conmigo, está contra mí”. Lo más significativo del maniqueísmo político-ideológico reside en el principio siguiente. La estrategia política más conveniente, que fue enunciada brillantemente por *Carl Schmitt*, no es impulsar una programática propia, clara y distinta, sino tratar de suprimir o, por lo menos, debilitar al contrario, con lo que ya se habría avanzado considerablemente en la consecución de los fines propios (Mehring 2001: 41; Blanke 2009: 254, 259). En otras palabras: en la praxis cotidiana no sería prioritario el hacer buenas acciones concretas en sentido colectivo-social ni formular propuestas de políticas públicas específicas, que, además, podrían tener la desventaja de tener que ser debatidas abierta y racionalmente. Preferible sería el ataque constante al enemigo, visto como irreconciliable, quien debe cargar toda la culpa por las injusticias de la historia y las carencias del subdesarrollo. Así, por otro lado, se apela a los sentimientos colectivos y a las emociones profundas, para todo lo cual no se necesita ni análisis racionales ni entrar al campo discursivo del adversario. Como se sabe, el peligro inherente a las emociones, a las intuiciones y la mística en el campo político es el surgimiento de élites privilegiadas de iluminados que interpretan la realidad – siempre complicada, plural y opaca – en nombre de las masas. Los sentimientos son extremadamente importantes en la vida íntima de las personas, pero cuando son transferidos al campo político se exponen con relativa facilidad a ser manipulados por los expertos en cuestiones públicas. Sólo ellos como sacerdotes contemporáneos pueden producir los efectos exegéticos que, a su vez, transforman las cuestiones complejas en doctrinas simples y comprensibles para el entendimiento de las masas populares.

La insoportable carencia de solidaridad y fraternidad en el mundo moderno ha generado en América Latina y a comienzos del siglo XXI una considerable demanda por explicaciones que interpretan la realidad política y cultural acudiendo a conocidos métodos que simplifican todos los contextos sociales. Para

ser exitosa, esta operación debe situarse dentro de la *plausibilidad hermenéutica* que exigen los estratos con menores ingresos y bajos niveles educativos. Estos aparatos doctrinarios están hoy representados por una gran variedad de corrientes intelectuales, entre las que se encuentran concepciones indianistas, teorías reivindicacionistas y programas populistas. El núcleo de todas ellas contiene una oposición binaria: por un lado se halla la esfera del sentimiento religioso, de los sueños y anhelos de la sociedad, y por otro se encuentran el mundo laboral, los negocios y la política convencional, es decir los terrenos basados en el principio del cálculo, el rendimiento y la eficacia. La primera esfera mencionada se acerca a la calidad de lo divino y por ello no puede ser comprendida – o descrita – adecuadamente mediante esfuerzos racionales. Es el espacio del amor, el altruismo, la confianza y la espontaneidad en las relaciones humanas, el terreno de la solidaridad inmediata entre los hombres y de la amistad sin conjeturas materialistas, pero también el lugar de las utopías sociales, la cólera revolucionaria y la violencia política ante las grandes injusticias históricas. Desde posiciones marxistas ortodoxas *Georg Lukács* criticó esta concepción por acercarse a un comportamiento religioso que habría creado su propio mundo y su propia subjetividad humana (Lukács 1966: 140). Aquí no tienen cabida las intermediaciones institucionales, las limitaciones impuestas por leyes y estatutos. Esta esfera posee una dignidad ontológica superior en comparación con las otras actividades y creaciones humanas. Por contraposición el segundo ámbito puede ser descrito muy fácilmente, pues corresponde al reino terrestre y pedestre de la racionalidad instrumental y la proporcionalidad de los medios. Es el campo de las instituciones, los estatutos y las leyes, pero también de los intereses particulares. Constituye el plano del egoísmo y de los cálculos mezquinos. Y así queda degradado *a priori* para una buena porción de la opinión pública. De acuerdo a esta reflexión, la violencia revolucionaria tiene carácter de pureza religioso-ética y dignidad ontológica superior, y no puede ser juzgada por mezquinas conjeturas de proporciones y habituales reflexiones de toma y daca. Las revoluciones genuinas y la violencia popular, por lo tanto, tendrían un derecho histórico superior frente a toda crítica proveniente del liberalismo racionalista. Las emociones, los sentimientos y las intuiciones pertenecen a ese espacio privilegiado y no pueden, por ello, ser sometidas a un mero análisis racional. Todo esto les proporciona una notable fortaleza ontológica frente a una opinión pública convencional que no ha conocido una tradición racionalista de igual vigor y magnitud.

Ante estas aporías, ¿cómo orientarnos? Desde la Antigüedad clásica, uno de

los métodos acreditados en estos casos es el estudio de los nexos entre teoría y praxis, entre retórica y realidad. Uno de los grandes temas de la ensayística latinoamericana ha sido el análisis de las actividades públicas de los intelectuales. Los que hablan en nombre de las poblaciones involucradas y descifran las emociones y las intuiciones para el uso cotidiano contemporáneo reiteran las prácticas elitarias tradicionales y las rutinas políticas de vieja data. Por ello estos movimientos y sus dirigentes – que tienen una genuina aversión a ser percibidos como disidentes con respecto a las tendencias convencionales de pensamiento y acción – no pueden ser exonerados del reproche de perpetuar valores conservadores de orientación. Debemos, por consiguiente, seguir el ideal socrático: tratar de diluir los prejuicios prevalecientes, sin establecer nuevos dogmas.

Referencias

Theodor W. Adorno (1963),
Drei Studien zu Hegel (Tres estudios en torno a Hegel),
Frankfurt: Suhrkamp

Theodor W. Adorno (1966),
Negative Dialektik (Dialéctica negativa),
Frankfurt: Suhrkamp

Iván Apaza Calle (2011),
Colonialismo y contribución en el indianismo,
El Alto: Pachakuti / Awqa

Hannah Arendt (1973),
The Origins of Totalitarianism,
New York: Harcourt Brace Jovanovich

Hannah Arendt (2013a),
Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk (Yo quiero comprender. Informaciones de la propia autora sobre su vida y obra), compilación de Ursula Ludz,
Munich: Piper

Hannah Arendt (2013b),

Denken ohne Geländer. Texte und Briefe (Pensar sin baranda. Textos y cartas), compilación de Heidi Bohnet / Klaus Stadler,

Munich: Piper

Isaiah Berlin (1980),

Pensadores rusos,

México: FCE

Thomas Blanke (2009),

Carl Schmitt – ein intellektueller Antiintellektueller (Carl Schmitt – un intelectual anti-intelectual),

en: Thomas Jung / Stefan Müller-Doohm (comps.), *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts* (Peces voladores. Una sociología del intelectual en 20 retratos),

Frankfurt: Fischer, 250-268

Ian Buruma / Avishai Margalit (2004),

Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies,

New York: Penguin Press

Friedrich Burschell (1966),

Friedrich Schiller,

Reinbek: Rowohlt

Gordon Childe (1965),

What Happened in History,

Londres: Penguin

Joseph Conrad (1972),

Nostromo. A Tale of the Seaboard,

Londres: Penguin

Gustavo R. Cruz (2013),

Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio,

La Paz: CIDES / Plural

Luz María de la Torre (1999),

Un universo femenino en el mundo andino,

Quito: Fundación Hanns Seidel

Enrique Dussel (2008),

Marx y la modernidad. Conferencias de La Paz,

La Paz: rincón ediciones

Josef Estermann (2007),
Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo,
La Paz: ISEAT

Josef Estermann (2008),
Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente,
La Paz: ISEAT

Josef Estermann (2010),
Interculturalidad. Vivir la diversidad,
La Paz: ISEAT

Sigmund Freud (2003),
Obras completas,
Buenos Aires: El Ateneo (2 vols.)

Anton J. Gail (1974),
Erasmus von Rotterdam (Erasmus de Rotterdam),
Reinbek: Rowohlt

Adolfo Gilly (2012),
José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas,
en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 238, marzo-abril, 60-75

Patricio Guerrero (2010),
Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser,
Quito: Abya-Yala

Gustav René Hocke (1966),
Die Welt als Labyrinth. Manier und Manie in der europäischen Kunst (El mundo como laberinto. Manera y manía en el arte europeo),
Reinbek: Rowohlt

Gustav René Hocke (1967),
Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst (Manierismo en la literatura. Alquimia lingüística y arte combinatorio esotérico),
Reinbek: Rowohlt

Axel Honneth (1999),
Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne (Foucault y Adorno. Dos formas de una crítica de la modernidad),
en: Axel Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (El mundo

desgarrado de lo social. Ensayos filosófico-sociales),
Frankfurt: Suhrkamp, 73-92

Johan Huizinga (1958),
Europäischer Humanismus: Erasmus (El humanismo europeo: Erasmo),
Reinbek: Rowohlt

Thomas Jung / Stefan Müller-Doohm (comps.) (2009),
Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts (Peces voladores. Una
sociología del intelectual en 20 retratos),
Frankfurt: Fischer

Enrique Krauze (2011),
Redentores. Ideas y poder en América Latina,
Barcelona: Debate

Hans-Martin Lohmann (2006),
Sigmund Freud,
Reinbek: Rowohlt

Georg Lukács (1966),
Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus in der deutsche Politik (De Nietzsche a Hitler
o El irracionalismo en la política alemana),
Frankfurt: Fischer

Reinhard Mehring (2001),
Carl Schmitt zur Einführung (Introducción a Carl Schmitt),
Hamburg: Junius 2001

Octavio Paz (1984),
Hombres en su siglo y otros ensayos,
Barcelona: Seix Barral

Mercedes Prieto / Verónica Guaján (2013),
Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas,
en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 245, mayo-junio, 136-148

Fausto Reinaga (1967),
La "intelligentsia" del cholaje boliviano,
La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia

Rafael Rojas (2013),
De la crítica a la apología. La izquierda latinoamericana entre el neoliberalismo y el

neopopulismo,

en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 245, mayo-junio, 99-109

Fernando Rubio Bermejo (2008),

El maniqueísmo: estudio introductorio,

Madrid: Trotta

Kurt Sontheimer (2013),

Hannah Arendt. Der Weg einer grossen Denkerin (Hannah Arendt. El camino de una gran pensadora),

Munich: Piper

Pablo Stefanoni (2010),

“Qué hacer con los indios...” Y otros traumas irresueltos de la colonialidad,

La Paz: Plural

Mario Vargas Llosa (2005),

Los compañeritos,

en: LA RAZÓN (La Paz), 3 de abril, A7

Mario Vargas Llosa (2012),

La civilización del espectáculo,

Madrid: Alfaguara

Klaus Wagenbach (1964),

Franz Kafka,

Reinbek: Rowohlt

Claudia Zapata (comp.) (2007),

Intelectuales indígenas piensan América Latina,

Quito: UASB / Abya-Yala

Stefan Zweig (1968),

Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam (Triunfo y tragedia de Erasmo de Rotterdam),

Frankfurt: Fischer

Stefan Zweig (1992),

Drei Meister. Balzac, Dickens, Dostojewski (Tres maestros. Balzac, Dickens, Dostoevski),

Frankfurt: Fischer.